

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

La kathā nel tempo e nell'eternità: note in margine a Rāmcaritmānas I, 33.2-34

This is the author's manuscript

Original Citation:

Availability:

This version is available <http://hdl.handle.net/2318/77756> since

Publisher:

Edizioni dell'Orso

Terms of use:

Open Access

Anyone can freely access the full text of works made available as "Open Access". Works made available under a Creative Commons license can be used according to the terms and conditions of said license. Use of all other works requires consent of the right holder (author or publisher) if not exempted from copyright protection by the applicable law.

(Article begins on next page)

LA KATHĀ NEL TEMPO E NELL'ETERNITÀ: NOTE IN MARGINE A RĀMCARITMĀNAS I, 33.2-34*

Pinuccia Caracchi

Il presente lavoro prende avvio da un articolo di K. N. Panikkar, uno fra i più illustri e autorevoli storici indiani contemporanei, da tempo impegnato nella lotta contro la piaga del comunitarismo. L'articolo, dal titolo *Myth, history and politics*, è comparso nell'ottobre 2007 sul quindicinale "Frontline"¹, inserito nella *Cover Story* della rivista: nella fattispecie, una serie di sei articoli dedicati al Sethusamudram Ship Channel Project e all'opposizione politica che il progetto stava (e sta) incontrando. La sua prima ideazione risale al 1860 e, attualmente, prevede la costruzione di un canale di 152 chilometri di lunghezza, 300 metri di larghezza e 12 di profondità, che apra un varco navigabile in quello che gli hindū identificano come il Rāmsethu (il "ponte di Rāma"), cioè il terrapieno costruito dall'esercito dei *vānara*, alleati di Rāma, per raggiungere l'isola di Śrī Laṅkā, sconfiggere Rāvaṇa e liberare Sītā (VR VI, 22)². Dal punto di vista geologico si tratta di un banco di formazioni calcaree, sabbiose e coralline, che collega Rāmeśvaram con Śrī Laṅkā, impedendo la navigazione tra l'isola e il subcontinente. Il canale renderà possibile la navigazione, ma a prezzo di gravi minacce per il ricco, quanto delicato, ecosistema della zona³. Oggetto della *Cover Story* non sono però i problemi di natura ecologica o quelli, pure assai gravi, di natura economica connessi col progetto, quanto l'opposizione politica del Sangh Parivar che ha individuato nella campagna per la difesa del Rāmsethu un nuovo cavallo di battaglia, dopo la demolizione della moschea di Ayodhyā. L'articolo di Panikkar, in particolare, accusa il Sangh Parivar di dare un'inesistente dimensione storica al "mito" di Rāma per legittimare il proprio progetto politico, strumentalizzando la fede di molti hindū. Secondo Panikkar, il mito ha una sua veridicità, ma solo in quanto costituisce una rappresentazione simbolica della realtà e si fa portatore di significati universali. Il mito può essere certo oggetto di fede, ma "myth in itself is not reality" (p. 22). Confondendo mito e storia, i fondamentalisti cercherebbero di dare una dimensione storica agli avvenimenti mitici del *Rāmāyaṇa* nell'erronea convinzione che la fede hindū ne possa risultare rafforzata; i devoti però non si sarebbero mai preoccupati di collocare le

* Nella traslitterazione dei termini hindī sono stati seguiti gli stessi criteri che vengono normalmente adottati per il sanscrito, omettendo però la *a* breve quando essa rimane muta. La traslitterazione completa, comprensiva di *a* breve muta, è stata invece adottata per parole della hindī medievale riportate nella forma in cui compaiono nei testi. Si è scelto di mantenere nella loro forma sanscrita anche i termini "tecnici" più comuni, come *saṃsāra* e *avatāra*, nonché i nomi propri di personaggi mitici o di divinità (come Rāma e Lakṣmaṇa). Alcune parole potranno comparire nella forma sanscrita o in quella hindī, a seconda dei contesti. Per il *Rāmcāritmānas* e il *Vālmīki Rāmāyaṇa* verranno utilizzate le abbreviazioni RCM e VR.

¹ *Myth, history and politics*, in "Frontline", vol. 24/19, Sep. 22 – Oct. 05, 2007, pp. 21-14. L'articolo è consultabile sul sito <http://www.frontlineonnet.com/fl2419/stories/20071005501802100.htm>.

² Per i musulmani il *Rāmsethu* è l'Adam's bridge, il ponte attraverso il quale sarebbe passato Adamo che avrebbe poi fatto penitenza sulla montagna nota anche come "Picco d'Adamo" (mt. 2244). La montagna è considerata sacra anche dai cristiani, dagli hindū, che vi venerano la dimora di Śiva, e soprattutto dai buddhisti, che la chiamano Sumanakūṭa o Śrī Pāda, per l'incavo nella pietra in cui essi ravvisano l'impronta del piede del Buddha. Sul tema cfr. C. Cicuzza, "Peculiarità dell'idea di "Sacro Monte" e di "pellegrinaggio" nel buddismo dell'India e del sud-est asiatico", in *Religioni e sacri monti* – Atti del Convegno Internazionale Torino, Moncalvo, Casale Monferrato, 12-16 ottobre 2004, a cura di A. Barbero e S. Piano, Centro di Documentazione dei Sacri Monti, Calvari e Complessi devozionali europei, Ponzano 2006, pp. 231-234.

³ Preoccupazioni di questo tipo sono state più volte espresse nella comunità scientifica. Si vedano per esempio gli articoli comparsi su "Current Science" di P. K. Kathal (*Sethusamudram Ship Canal Project: oceanographic/geological impact on marine life in the Gulf of Mannar and Palk Bay, southern coast of India*, vol. 89, no. 7, 10 October 2005, pp. 10082-10083) e di R. Ramesh (*Sethusamudram Shipping Canal Project*, vol. 88, no. 4, 25 February 2005, pp. 536-537), entrambi accessibili sul sito della rivista: <http://www.ias.ac.in/currsci/>.

vicende di Rāma storicamente. Come prova della non storicità della *Rāmkaṭhā*, Panikkar adduce le varianti con cui essa compare nelle innumerevoli versioni del *Rāmāyaṇa*, citando l'importante raccolta di studi curata da Paula Richman dal significativo titolo di *Many Rāmāyaṇas*⁴.

È degno di nota il fatto che un saggio contenuto nella raccolta in questione sia stato contestato dagli studenti dell'Akhil Bharatiya Vidyarthi Parishad (un'organizzazione studentesca affiliata al Sangh Parivar) per il suo inserimento in un elenco di letture indicate per il corso di BA di Ancient Indian Culture alla University of Delhi. Il saggio incriminato – *Three Hundred Rāmāyaṇas: Five Examples and Three Thoughts on Translation* di A. K. Ramanujan⁵ – tratta il tema della straordinaria diffusione della storia di Rāma, raccontata con varianti più o meno considerevoli anche in quasi tutte le lingue del sud-est asiatico, grazie anche alla sua capacità di riflettere la diversità delle culture, delle religioni e dei contesti sociali. Le manifestazioni di protesta di Delhi, che culminarono in un violento attacco al Dipartimento di Storia nel febbraio 2008, miravano a ottenere la rimozione del saggio di Ramanujan dall'elenco di letture, con l'accusa di essere offensivo nei confronti della sensibilità hindū e di trattare in modo irrispettoso Rāma e gli altri personaggi divini della *Rāmkaṭhā*⁶. È questa l'ennesima dimostrazione, se mai ce ne fosse bisogno, di come la storia di Rāma continui a essere nell'occhio del ciclone sulla scena politica indiana.

Ma torniamo all'articolo di Panikkar: pur nel lodevole intento di combattere il fondamentalismo hindū, egli utilizza delle categorie mentali che sono del tutto estranee o che hanno un diverso significato per quella mentalità tradizionale⁷ di cui i fondamentalisti si proclamano portavoce. Tali sono le categorie di “mito” e di “storia”. Quest'ultimo termine ha il suo equivalente sanscrito e hindī in *itihāsa* / *itihās*, termine che solo nel linguaggio moderno e contemporaneo ha assunto il significato di “storia” che ben conosciamo, implicante una ricostruzione di usi, costumi e avvenimenti del passato fondata su documenti e su fonti che possano essere considerate autorevoli da un punto di vista scientifico. Com'è ben noto, nell'uso più antico del termine, *itihāsa* è invece riferito alle storie narrate nei tempi antichi da quelle fonti, ben altrimenti autorevoli, che sono in genere rappresentate da personaggi che gli storici di oggi non esitano a classificare come “mitici”, dove il termine “mitico” implica l'idea di “fantastico”, “immaginario”. Ma le fonti in questione tali non sono a occhi hindū: la veridicità degli *itihāsa* è del resto asserita dall'etimologia stessa del termine, che giustappunto viene reso da Pelissero con “eventi reali”⁸.

⁴ Oltre al libro citato da Panikkar (*Many Rāmāyaṇas - The Diversity of a Narrative Tradition In South Asia*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London 1991), Paula Richman ha curato una seconda raccolta di studi sul medesimo tema: *Questioning Ramayanas. A South Asian Tradition*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London 2001. Uno studio sistematico delle varianti con cui la *Rāmkaṭhā* compare nelle fonti in sanscrito e nelle lingue neoiriane è quello di K. Bulke, *Rāmkaṭhā (utpatti aur vikās)*, Hindī Pariṣad Prakāśak, Prayāg 1971 (I ed. 1950). Per un elenco delle *Rāmkaṭhā* presenti nei 18 *Mahāpurāṇa* cfr. S. Piano, “Tessitori and the *Rāma-kathā*”, in *Tessitori and Rajasthan*, Proceedings of the International Conference, Bikaner, 21-23 February 1996, Società Indologica «Luigi Pio Tessitori», Udine 1999, pp. 103-104, n. 11; per un elenco dei *Rāmāyaṇa* nelle lingue neo-indiane cfr. P. Caracchi, *La Rāmlīlā di Rāmnagar (Benares): vitalità di una tradizione*, in “Annali dell'Istituto Universitario Orientale”, vol. 43, 1983, p. 109, nota 1. La *Rāmkaṭhā* ha ispirato anche alcuni tra i più illustri autori della letteratura hindī moderna e contemporanea: per la poesia, ricordiamo Maithilīśaraṇ Gupta (*Sāket*, del 1932), per la prosa Premchand (*Rāmcarcā*, di datazione incerta; cfr. P. Caracchi, *La Rāmkaṭhā secondo Premchand*, comunicazione presentata alla Giornata di Studi in Onore del Prof. Shyam Manohar Pandey, Napoli 30 ottobre 2008, in attesa di pubblicazione negli atti). Recente è poi la pubblicazione di una voluminosa opera teatrale in 12 atti di Gopāl Upādhyāy (*Rām-kathā*, Sāmayik Prakāśan, Nāī Dillī 2002).

⁵ In *Many Rāmāyaṇas*, cit., pp. 22-49.

⁶ Sulla vicenda cfr. T. K. Rajalakshmi, *Crying wolf*, in “Frontline”, vol. 25/6, March 15-28, 2008, pp. 43-45.

⁷ Ovviamente, qui e più oltre si fa riferimento a una generica idea di tradizione, perché in ambito hindū, per essere precisi, occorrerebbe parlare di “tradizioni” al plurale.

⁸ Cfr. A. Pelissero, *Letterature classiche dell'India*, Morcelliana, Brescia 2007, p. 68. Sul significato di *itihāsa* e sulle sue implicazioni per la sensibilità indiana nei confronti della storia, si veda S. Piano, “La tradizione, la nuova rivelazione e la letteratura scientifica”, in G. Boccali, S. Piano, S. Sani, *Le letterature dell'India*, UTET, Torino 2000,

Per quanto riguarda il termine “mito”, esso non ha neppure un equivalente in sanscrito o nelle lingue neoindiane. Nei dizionari inglese-hindī, per esempio, come traduttore di *myth*, oltre a *mithak* che è un calco dall’inglese, si trova il termine *kathā*, di solito con le specificazioni *purāṇkathā*, *devkathā* o *paurāṇik kathā*. Tuttavia, il termine *kathā* significa “storia” o, più propriamente, “racconto”, “narrazione”, una narrazione che può essere considerata “mitica” solo privando l’aggettivo di quella connotazione fantastica e irrealistica che ha assunto nel corso dei secoli, almeno nell’uso comune⁹. Come vedremo, i fatti di una *kathā* sono considerati reali alla stregua di fatti storici, anche se questo non sminuisce affatto il loro valore simbolico. Come hanno ampiamente documentato gli studi di Lutgendorf e di Hess, la dimensione “reale” di una *kathā* è, al pari di quella simbolica, oggetto dei commenti dei *kathāhvācak*, o *kathākār*, detti significativamente anche *vyās*¹⁰, i cui insegnamenti, impartiti durante i *satsaṅg* o in occasione delle recitazioni (*pāṭh*) pubbliche o private delle *kathā*, costituiscono la forma più comune di istruzione religiosa popolare (e spesso anche d’intrattenimento, almeno laddove religione e vita quotidiana sono ancora intimamente connesse)¹¹.

Proviamo dunque a considerare le questioni di cui parla Panikkar, cercando di assumere quello che può essere il punto di vista della mentalità tradizionale, a partire proprio dal tema dei “many *Rāmāyaṇa*-s” (che è anche il tema del contestato saggio di Ramanujan). Il *Rāmāyaṇa* che qui verrà preso in esame è il *Rāmcaritmānas* (RCM) di Tulsīdās¹² che, almeno nell’India settentrionale, è anche il testo sacro più amato e più conosciuto a livello popolare, quello che più di ogni altro ha forgiato la sensibilità morale e religiosa degli ultimi secoli. Non è esagerato dire che, sempre a livello popolare, il RCM è anche il testo sacro più utilizzato come normativo e autorevole (se non in teoria, almeno di fatto), tanto da meritarsi le definizioni di “*Hindī Veda*” e di “*Quinto Veda*”¹³. Possiamo dunque ragionevolmente considerare il RCM come paradigmatico di

pp. 128-129. Per quanto riguarda specificamente la “realtà” del *Rāmāyaṇa*, cfr. anche S. Pollock, “Ramayana and Political Imagination in India”, in *Religious Movements in South Asia 600-1800*, edited by D. N. Lorenzen, Oxford University Press, New Delhi 2004, pp. 151-208, dove lo studioso, citando il commentario di Maheśvaranātha del XVI secolo, tra l’altro afferma: “The figures of the *Rāmāyaṇa* were fully historical and real for non-modern India as Achilles for the Alexandrians or Brut for the early Britons” (p. 180). Pollock avrebbe qui dovuto usare il presente e non il passato, poiché la sua affermazione è ancora largamente applicabile all’India tradizionale di oggi!

⁹ Importanti osservazioni sul mito nella cultura occidentale e in quella indiana sono quelle che fa M. Piantelli, in “Aspetti della preghiera dell’India”, in *L’uomo davanti a Dio – La preghiera nelle religioni e nella tradizione cristiana*, a cura di E. Guerriero, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998, pp. 41-44. Sul significato del termine *kathā*, che etimologicamente implica l’idea di una comunicazione orale (ed è dunque semanticamente più affine a “racconto” che non a “storia”) si veda P. Lutgendorf, *The Life of a Text. Performing the Rāmcaritmānas of Tulsidas*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, Oxford 1991, p. 115. Naturalmente qui *kathā* verrà usato nel significato di *purāṇkathā* o *devkathā*, cioè nel significato di storia sacra, ma il termine può avere anche un uso “profano”, come avviene, per esempio, in opere narrative come il *Kathāsaritsāgara*.

¹⁰ Sul senso di questa denominazione cfr. P. Lutgendorf, *op. cit.*, pp. 124-126. Che il termine *vyāsa* già nei tempi antichi potesse designare la funzione di espositore e commentatore dei testi sacri sembra implicito anche nell’uso di espressioni come *vyāsa-āsana* (cfr. S. Piano, “Parola detta, parola scritta, parola “respirata””, in *Parola e pensiero nell’India*, a cura di A. Pelissero, “Humanitas” LXI, n. 3, maggio-giugno 2006, p. 466). Sul tema cfr. anche G. Bonazzoli, *Composition, Transmission and Recitations of the Purāṇa-s*, in “Purāṇa”, vol. XXV, no. 2, July 1983, pp. 273-276.

¹¹ Lutgendorf e Hess hanno entrambi studiato questo tema in riferimento alla *Rāmāyaṇa* e al RCM. Lutgendorf tratta l’argomento dei *kathāhvācak* e della loro opera di commento e d’interpretazione del RCM specialmente in *The Life of a Text*, *cit.*, capitoli 3 e 4. La dimensione di realtà che caratterizza la percezione della *Rāmāyaṇa* da parte dei devoti si rivela in modo particolarmente evidente nei “dubbi” che essi esprimono ai *kathāhvācak*: su questo tema cfr. L. Hess, “Lovers’ Doubts: Questioning The Tulsī *Rāmāyaṇ*”, in *Questioning Ramayanas*, *cit.*, pp. 25-47. Con riferimento a un diverso contesto socio-culturale, si veda, anche, nello stesso volume, il dibattito riferito da V. N. Rao, in “The Politics of Telugu Ramayanas: Colonialism, Print Culture, and Literary Movements”, p. 161.

¹² Il testo del RCM a cui si farà riferimento è quello presente nelle diverse edizioni della Gītā Press di Gorakhpur. In particolare è stata utilizzata la XXV ed. del 1976 con la *īkā* hindī di Hanumānprasād Poddār (I ed. 1942).

¹³ Sul RCM come “*Quinto Veda*” e come “*Hindī Veda*” cfr. P. Lutgendorf, *The Life of a Text*, *cit.*, pp. 366-67, 428, 437-439 e “Interpreting Rāmraj: Reflection on the “*Rāmāyaṇ*”, Bhakti, and Hindu Nationalism”, in *Bhakti Religion in North India*, edited by D. N. Lorenzen, SUNY, Albany 1995, p. 267; R. Lamb, “Personalizing the *Rāmāyaṇ*:

quella mentalità popolare tradizionale che viene strumentalizzata dalla destra fondamentalista. Oltre al *RCM*, prenderemo anche in considerazione due dei suoi commentari, che raccolgono gli insegnamenti di quei *kathāvācak*, esperti del *RCM*, le cui prestazioni in alcuni luoghi sono ancora richieste al punto tale da far diventare quella del *vyās* una redditizia professione¹⁴. Uno di questi commentari, il più celebre fra tutti, è il *Mānas-pīṭh*, un'imponente opera in diversi volumi, curata da Añjanānandaśaraṇ, un monaco *rāmānandī* di Ayodhyā, discepolo di Rūpkaḷā, che vi ha raccolto le interpretazioni e le glosse di alcuni fra i più celebri *kathāvācak*¹⁵. In realtà il *Mānas-pīṭh* è una vera e propria silloge di commentari! L'altro commentario che qui sarà utilizzato è il *Rāmcaritmānas Guḍhārtha-candrikā-ṭikā* di Svāmī Prajñānanda Sarasvatī (1949-1968), un *saṃnyāsin* di osservanza śāṅkariana, originario del Mahārāṣṭra, che dedicò tutta la sua vita allo studio del *RCM*. La colossale opera in 7 volumi, per un totale di circa 6500 pagine, ebbe la sua prima stesura, tuttora inedita, in lingua marāṭhī e fu poi tradotta in hindī (per il vero, una hindī assai discutibile!) dall'autore stesso: una riprova della grande influenza esercitata dal *RCM* anche al di fuori dello *hindī saṃsār* e del *Rāmānanda-sampradāya*¹⁶.

L'esistenza di una molteplicità di *Rāmāyaṇa*, cioè di una pluralità di versioni differenti della storia di Rāma, è un fatto scontato per il *Tulsī Rāmāyaṇa*, un fatto che, ben lungi dal provare l'inattendibilità storica della *Rāmkaṭhā*, è invece perfettamente giustificato e spiegato sulla base di una diversa concezione del tempo e della storia (e, potremmo aggiungere, anche del "mito"!). Tale concezione può essere formulata sinteticamente con l'espressione *kalpabheda*, che è comunemente utilizzata dai commentatori proprio per giustificare le discrepanze e le incongruità che esistono fra le differenti versioni di una *kathā*¹⁷. L'espressione *kalpabheda* ricorre in *RCM* I, 33.4, nell'ambito di quello che si può definire un *Rāma-kathā-mahātmya* che si estende da *RCM* I, 31 a I, 33, per un totale di 4 *dohā* e 17 *caupāī* (42 versi lineari)¹⁸. Per la comprensione dell'idea di *kathā* presente nel *RCM*, il passo in cui *kalpabheda* compare (I, 33.2-34) è uno dei più significativi. Esso recita come segue:

Rāmnamīs and Their Use of the *Rāmcaritmānas*", in *Many Rāmāyaṇas*, cit., pp. 235-255; J. Kelly, "Fiji's Fifth Veda: Exile, Sanatan Dharm, and Countercolonial Initiatives in Diaspora", in *Questioning Rāmāyaṇas*, cit., pp. 347-349. Sulla popolarità, la diffusione e l'influenza del *RCM* molto è stato scritto, a partire dalle celebri parole di Grierson, citate anche da Rūpkaḷā nel suo commento alla *Bhaktamāl* di Nābhādās, secondo le quali nella pianura gangetica il *RCM* era più conosciuto di quanto non lo fosse la Bibbia in Inghilterra. Cfr. Nābhādās, *Śrī Bhaktamāl*, con i commenti di Priyādās e di Rūpkaḷā, Tejkumār, Lakṣnāu 1977, VI ed. (I ed. 1914), p. 759. Sul tema di particolare interesse sono le osservazioni di R. Lamb, in *art. cit.*, p. 236, di P. Lutgendorf, in *The Life of a Text*, cit., pp. 63-64 e p. 439 e di J. Leslie, in *Authority and Meaning in Indian Religions. Hinduism and the Case of Vālmiki*, Ashgate, Aldershot 2003, pp. 163-164.

¹⁴ Vaudeville ha liquidato i commentari del *RCM* come "mauvais" e utilizzabili solo "avec beaucoup de circonspection". Cfr. *Étude sur les sources et la composition du Rāmāyaṇa de Tulsī-dās*, Adrien Maisonneuve, Paris 1955, p. XIII. Lutgendorf ne ha invece dimostrato l'importanza come espressione della tradizione vivente e popolare che fa capo al *RCM*. Cfr. *The Life of a Text*, cit., pp. 131, 140-157, 246. Sugli aspetti economici della "professione" di *kathāvācak* cfr. *ibidem*, pp. 164-169.

¹⁵ Il *Mānas-pīṭh* fu pubblicato per la prima volta ad Ayodhyā in dodici volumi usciti fra il 1925 e il 1932 ed ebbe subito un grande successo. Sulla figura e l'opera di Añjanānandaśaraṇ cfr. P. Lutgendorf, *The Life of a Text*, cit., pp. 153-154. L'edizione del *Mānas-pīṭh* che qui sarà utilizzata è quella in 7 volumi della Gītā Press (Gorakhpur 2008, XV ed.).

¹⁶ Questo commentario non è stato preso in considerazione da Lutgendorf, probabilmente perché, nella sua intenzione, è stato pubblicato dalla Gītā Press solo nel 2000, nove anni dopo la pubblicazione di *The Life of a Text*. Secondo quanto si legge nella presentazione iniziale dell'editore, precedentemente ne era stata pubblicata soltanto la prima parte, fino al commento di *Bālkāṇḍ* 31.3. Per le notizie relative a Svāmī Prajñānanda Sarasvatī e al suo commentario si veda, oltre alla presentazione dell'editore, anche quella di Śrīrām Sītārām Gildā nelle pagine iniziali (non numerate) del *Guḍhārtha-candrikā-ṭikā*.

¹⁷ Cfr. P. Lutgendorf, *Hanuman's Tale - The Messages of a Divine Monkey*, Oxford University Press, New York 2007, pp. 177 e 180.

¹⁸ Non è questa l'unica glorificazione della *Rāmkaṭhā* presente nel poema: cfr. per esempio I, 113.1-114; 105.2; 140.1-4; VII, 53.1-4.

Coloro che mai prima d'ora hanno udito questa *kathā* non si meravigliano nell'ascoltarla.
 I saggi che ascoltano questa *kathā* trascendente (*alaukika*) non si stupiscono perché così sanno: (2)
 Illimitata nel mondo è la *Rāmkaṭhā*: questo è ben chiaro nella loro mente.
 Innumerevoli sono i modi in cui Rāma è sceso come *avatāra*. I *Rāmāyaṇa* sono mille milioni (*sata koṭi*), sono infiniti. (3)
 Le affascinanti imprese di Hari, che sono diverse nei diversi *kalpa* (*kalapa bheda*), eminenti *muni* hanno cantato in svariati modi.
 Non nutrire dubbi! Così meditando in cuor tuo, ascolta la *kathā* con rispetto, con amore e con animo riverente. (4)
 Rāma è infinito, infinite sono le sue virtù e senza limiti è la vastità delle sue *kathā*.
 Non si stupiranno nell'ascoltarla coloro che sono puri nei loro pensieri. (33)

La *kathā* a cui Tulsīdās fa riferimento in 33.2 non è una *Rāmkaṭhā* qualunque, ma è “questa *kathā*” (*yaha*), vale a dire quella *alaukika* – cioè trascendente la sfera mondana (*loka*), ma anche “mirabile”, “straordinaria” – che Śiva ha raccontato a Pārvaṭī e che egli stesso sta per narrare, avendola ascoltata ancora fanciullo dalla bocca del proprio Guru (I, 30). Lo stupore che il poeta invita l'ascoltatore a non nutrire non è quello suscitato dalla novità della storia in se stessa (probabilmente per Tulsīdās non è neppur pensabile che qualcuno ignori la *Rāmkaṭhā*, almeno nei suoi tratti essenziali), ma è lo stupore che potrebbero suscitare le differenze di “questa *kathā*” rispetto ad altre *Rāmkaṭhā*¹⁹. Così interpreta anche il *Mānas-pīṭh* (vol. I, p. 492): “Il significato è che questa *kathā* presenta delle caratteristiche differenti rispetto a quelle di Vālmīki, dell'*Adhyātma-rāmāyaṇa* e degli altri *Rāmāyaṇa*”²⁰.

Nella *caupāī* successiva (33.3), il passo relativo all'infinità della *Rāmkaṭhā* sembrerebbe interpretabile nella direzione indicata da Panikkar a proposito della portata universale dei miti, molti dei quali (e quello di Rāma è fra questi) “are in a way timeless”, con riferimento al loro significato simbolico e metaforico. Ma la portata teologica del passo in questione è, come vedremo, ben diversa, a partire dal fatto che l’“illimitatezza” della *kathā* si riflette nel limite del tempo con una concretezza che, agli occhi di Tulsīdās e dei suoi commentatori, è pari a quella di un fatto storico: è infatti legata agli innumerevoli modi (*nānā bhāṃti*) in cui la storia di Rāma si dipana nel tempo in occasione delle altrettanto innumerevoli discese di Rāma, ogni qual volta il Tretā-yuga volge al termine. E poiché infiniti sono i Tretā-yuga degli infiniti cicli del tempo, infiniti (*apārā*) sono anche i *Rāmāyaṇa*: *Rāmāyaṇa sata koṭi apārā* (I, 33.3).

Apriamo qui una parentesi sull'interpretazione di questo passo. La mia traduzione – “i *Rāmāyaṇa* sono mille milioni, sono infiniti” – segue l'interpretazione più comune e più immediata, che ha dalla sua l'autorevolezza di Hanumanprasād Poddār²¹, ma non è l'unica possibile. La traduzione inglese della Gītā Press interpreta infatti: “the *Rāmāyaṇa*, though consisting of a thousand million verses, is yet infinite”²². La prima interpretazione considera *sata*

¹⁹ Il tema del saggio che non si stupisce nell'ascoltare la *Rāmkaṭhā* (*karahiṃ na suni ācaraju sayāno*), con preciso riferimento alla molteplicità delle sue versioni, ricorre anche in RCM I, 140.2.

²⁰ Come ha dimostrato la magistrale analisi del RCM fatta da Charlotte Vaudeville (in *op. cit.*), il *Vālmīki Rāmāyaṇa* e l'*Adhyātma-rāmāyaṇa* sono tra le fonti principali del RCM. Non è dunque un caso che vi faccia spesso riferimento anche il *Mānas-pīṭh*, senza contare che l'*Adhyātma-rāmāyaṇa* è uno fra i testi sacri fondamentali per il Rāmānanda-sampradāya, al quale Añjanānandaśaraṇ, il compilatore del *Mānas-pīṭh*, appartiene. Cfr. P. Caracchi, *Rāmānanda e lo yoga dei sant*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 1999, p. 136.

²¹ H. Poddār ha curato la resa in hindī moderna del RCM per i tipi della Gītā Press. Nell'edizione del 1976 (XXV ed., I ed. 1942), la traduzione del passo in questione si trova a p. 46 e recita *sau karṇ tathā apār Rāmāyaṇ haiṃ*.

²² Cfr. p. 33 nell'edizione del 2004 (I ed. 1968).

koṭi come un numero iperbolico, numero che anche nel *RCM* viene più volte utilizzato nel significato di “incalcolabile”²³. La seconda interpretazione, che mi sembra essere altrettanto legittima e che è seguita da entrambi i nostri commentari²⁴, suppone nel testo un esplicito riferimento al *Vālmīki Rāmāyaṇa* (VR), basandosi su una tradizione secondo la quale quello giunto fino a noi sarebbe ciò che resta di uno *Śatakoṭi Rāmāyaṇa*, cioè di un *Rāmāyaṇa* dai mille milioni di versi, che è poi andato perduto. Il *Mānas-pīuṣ* (vol. I, p. 493) esplicitamente contesta l’altra interpretazione e afferma che, come è accaduto per altre espressioni numerali che sono state utilizzate per indicare determinati testi sacri (*Aṣṭādhyāyī*, *Saptaśatī*, *Upadeśa-sahasrī* ecc.), così *Śatakoṭi* sarebbe diventato per antonomasia il nome del VR. Il *Mānas-pīuṣ* qui non si dilunga oltre, perché al tema dello *Śatakoṭi Rāmāyaṇa* ha già dato ampio spazio nella glossa a *rāmacarita satakoṭi* di *RCM* I, 25 con dovizia di citazioni dall’*Ānanda-rāmāyaṇa* e da diversi testi purāṇici (vol. I, pp. 395-398). Alcune di queste citazioni sono utilizzate anche da Prajñānanda Sarasvatī, il quale afferma che l’esistenza dello *Śatakoṭi Rāmāyaṇa* era ben nota pure ai *sant* del Mahārāṣṭra, da Eknāth a Rāmdās (*Gudhārtha-candrikā* vol. I, pp. 271-272). Di certo, all’epoca di Tulsīdās la credenza nello *Śatakoṭi Rāmāyaṇa* doveva essere piuttosto diffusa, dato che anche Nābhādās, suo contemporaneo, ma vissuto in Rājasthān, usa questa denominazione per riferirsi al VR nel *chappay* 58 della *Bhakta-māl*, dedicato alla figura di Tulsīdās (già così venerato da essere considerato, ancora vivente, un *avatāra* dell’Ādikavi):

Allo scopo di salvare gli esseri malvagi che vivono nel Kali-yuga, Vālmīki
divenne Tulsī.

Nel Tretā-yuga compose il poema *Śatakoṭi Rāmāyaṇa*
una sola sillaba del quale può liberare il colpevole dell’uccisione di un
brahmano e degli altri [quattro *mahāpāpa*]²⁵.

Occorre dire che nei passi purāṇici citati dai commentari non sempre *śatakoṭi* appare chiaramente come una vera e propria denominazione del VR; in qualche caso, come in *Padma-purāṇa* 1, 24, potrebbe semplicemente alludere in termini elogiativi e iperbolici alla grande estensione del poema. Il testo più chiaro al riguardo sembra essere l’*Ānanda-rāmāyaṇa*, un *Rāmāyaṇa* risalente al XV sec.²⁶, oggetto di un interessante studio di Aklujkar. Questi osserva come l’esistenza di una molteplicità di *Rāmāyaṇa* sia ben presente all’autore dell’*Ānanda-rāmāyaṇa* che, in *Manohara-kāṇḍa* 8, 62-72, ne enumera 25, tutti derivati dal VR originario che aveva più di un miliardo di versi²⁷. La tradizione dello *Śatakoṭi Rāmāyaṇa* è recepita, con qualche variante interpretativa, anche dall’*Adbhuta-rāmāyaṇa*, che è probabilmente contemporaneo dell’*Ānanda-rāmāyaṇa*²⁸. Secondo K. Bulke, la teoria del VR originario, dalla cui suddivisione tutti gli altri sono nati, e quella che abbiamo chiamato di *kalpabheda* sarebbero state entrambe elaborate

²³ Cfr. il celebre passo di *RCM* I, 105.2, dove *sata koṭi* si riferisce a mille milioni di ipotetici Śeṣa (qui Ahīsā, “Signore dei serpenti”), che sarebbero impotenti a cantare le imprese di Rāma essendo illimitate (*Rāma carita ati amita*). Anche in altri passi del poema l’espressione *sata koṭi* è riferita alla storia di Rāma o alle sue imprese (per esempio *Rāma carita sata koṭi apārā*, in *RCM* VII, 52.1).

²⁴ Nel complesso, però, le altre traduzioni e i commentari da me consultati sembrano seguire in prevalenza la prima interpretazione, quella di Poddār. Per esempio, fra le versioni in hindī, quella di Yogendra Pratāp Siṃh segue la prima interpretazione (Lokbhārtī Prakāśan, Ilāhābād 1999, p. 91); fra le traduzioni inglesi, quella di Dayashankar Pathak segue la prima interpretazione (Lokbharti Prakashan, Allahabad 2000, p. 35), mentre quella di R. C. Prasad la seconda (Moltilal Banarsidass, Delhi 1988, p. 29). Affine a quella di Poddār è anche l’interpretazione di A. G. Atkins: “In numberless forms has he been incarnated; / In numberless forms is his story related.” (Shri Krishna Janmasthan Seva-sansthan, Mathura 1984, p. 50).

²⁵ Nell’edizione citata (v. nota 12) il passo si trova a p. 756.

²⁶ La datazione è di K. Bulke, in *op. cit.*, p. 168.

²⁷ Cfr. V. Aklujkar, “Crying Dogs and Laughing Trees in Rāma’s Kingdom: Self-reflexivity in *Ānanda Rāmāyaṇa*”, in *Questioning Ramayanas*, cit., p. 84 e p. 370, nota 4.

²⁸ Cfr. C. Vaudeville, *op. cit.*, p. 18. Per la datazione dell’*Adbhuta-rāmāyaṇa* cfr. K. Bulke, *op. cit.*, pp. 166-167.

per risolvere le incongruenze esistenti tra le differenti versioni della *Rāmkaṭhā*²⁹. Egli cita un verso dell'*Ānanda-rāmāyaṇa* (*Pūrṇa-kāṇḍa* 7, 29) di grande interesse per il nostro tema:

*punaḥ punaḥ kalpabhejjātāḥ śrīrāghavasya ca /
avatārāḥ koṭīśo'tra teṣu bhedaḥ kvacitkvacit //*

Qui la teoria di *kalpabheda* appare enunciata a chiare lettere: le nascite del discendente di Raghu sono diverse a seconda dei *kalpa* perché le vicende dei suoi innumerevoli *avatāra* differiscono di volta in volta. Da tutto ciò si può dedurre che all'epoca di Tulsīdās la teoria del *Rāmāyaṇa* originario e quella di *kalpabheda* erano già state compiutamente formulate e, anzi, erano ormai parte della cultura popolare: chiaro segno che da lungo tempo si rifletteva sull'esistenza di *Rāmāyaṇa* differenti e che la soluzione ai problemi di veridicità che essi ponevano era stata trovata con la capacità tipicamente indiana di salvaguardare il diverso e il molteplice, pur privilegiando l'unità come valore ultimo e supremo.

Tuttavia, almeno per quanto riguarda *kalpabheda*, nulla ci autorizza a pensare che questa teoria sia specificamente legata alla *Rāmkaṭhā* o che sia stata formulata proprio in ambito *rāmaita*, o comunque *vaiṣṇava*³⁰. Di quasi tutte le grandi *kathā* purāṇiche esistono versioni differenti che presentano perciò gli stessi problemi d'incongruenza della *Rāmkaṭhā*. Tali problemi trovano soluzione proprio nella teoria di *kalpabheda*, le cui origini vanno forse cercate in ambito purāṇico, tra quei formidabili narratori di *kathā* che dovevano avere una naturale dimestichezza con una dimensione del tempo estremamente più ampia e più spaziosa di quella, relativamente angusta, dei nostri testi di storia. L'espressione *kalpabheda* compare, per esempio, in uno *śloka* dello *Śiva-purāṇa* dove il narratore, prima di raccontare una delle versioni della storia di Gaṇeśa – quella in cui è Śiva a tagliargli la testa – si preoccupa di spiegarci il motivo per cui la sua *kathā* differisce da quella in cui il neonato Gaṇeśa perde la testa a causa di Śani, assicurandoci così del fatto che entrambe sono vere. Il motivo in questione è, naturalmente, *kalpabheda*: *kalpabhedādgaṇeśasya janiḥ proktā vidheḥ parāt*³¹.

È significativo il fatto che Prajñānanda Sarasvatī, commentando *kalapa bheda Hari carita suhāe* di *RCM* I, 33.4, colleghi espressamente la *Rāmkaṭhā* alle *kathā* purāṇiche. Egli spiega anche come sia possibile che le storie dei *kalpa* passati siano giunte fino a noi. La spiegazione sarebbe da ricercare nei *cirañjīva*, la cui esistenza si prolunga di *kalpa* in *kalpa*, oltre la distruzione del *pralaya*: sono loro che ne serbano il ricordo e che le rivelano all'umanità:

I *Purāṇa*, nei quali un *kalpa* è considerato una ben piccola sezione del tempo, sono una raccolta delle *kathā* del Signore relative a diversi *kalpa*, perciò vi compaiono delle differenze. Lo stesso vale per i *Rāmāyaṇa*. La storia dei *kalpa* passati la ascoltano nei *kalpa* avvenire i più eminenti *muni*, da personaggi che vivono per svariati *kalpa*, come Śrī Lomaśa e Śrī Mārkaṇḍeya, e questa procedura si perpetua nel tempo senza fine. Data una simile estensione temporale, c'è da meravigliarsi se nei *Purāṇa* e nel *Rāmāyaṇa* ci sono storie (*itihāsa*) che raccontano imprese completamente diverse compiute da personaggi con lo stesso nome? Che il demone del dubbio (*saṃśayapīṣāc*) non s'insinui nella mente! [...] In ogni *kalpa* ci

²⁹ *Op. cit.*, pp. 725-726.

³⁰ C. Vaudeville ipotizza che le dottrine dell'infinità dei *Rāmāyaṇa* e della pluralità degli *avatāra* siano dovute all'influenza della teologia *bhāgavata*, con speciale riferimento alle ripetute discese di Kṛṣṇa al termine di ogni *Dvāpara-yuga* (*op. cit.*, pp. 18-19), ma, come vedremo, la questione va inserita in un contesto ben più ampio.

³¹ *Śiva-purāṇa* (ed. Veṅkaṭeśvara, Bambaī 1965), *Rudra-samitā* IV,13, 5-6. Come riferisce Lutgendorf (*Hanuman's tale, cit.*, p. 186), nella letteratura agiografica contemporanea si fa ricorso a *kalpabheda* per giustificare il fatto che la festa di Hanumajjantī cada in diverse *tithi* dell'anno.

sono Vālmīki che compongono *Rāmāyaṇa*, Vyāsa che compongono *Purāṇa*, Vasiṣṭha³² ecc. In mille *mahāyuga* ci sono mille Tretā-yuga e in ciascuno di essi c'è un *avatāra* di Rāma, così come in ogni Dvāpara c'è un *avatāra* di Kṛṣṇa. Occorre tenerlo ben presente, perché è necessario per comprendere il seguito. Perciò a questo punto Tulsīdās dice *karia na saṁsaya*. Il significato è che non bisogna nutrire dubbi sul fatto che le *kathā* presenti in questo *Rāmcarit*, che sembrano nuove, Tulsīdās se le sia inventate. I vari eminenti *muni* che hanno narrato le varie *Rāmkaṭhā* lo hanno fatto basandosi su di esse [in quanto narrazioni di fatti realmente accaduti]”³³.

I commentari del *RCM* testimoniano quanto seriamente sia considerata la collocazione di una *kathā* nel grandioso e sconfinato scenario del tempo: per i commentatori del *RCM* si tratta di un problema non meno concreto di quanto non sia per gli storici la datazione di un evento o di un personaggio. Un'eco di questo fatto si può trovare nel commento a *RCM* I, 48.1 del *Mānas-pīṭh*. Il verso segna l'inizio del così detto *Satī-carit*, dove si narra come Śiva e Satī stiano tornando al Kailāś dopo aver ascoltato la *Rāmkaṭhā* da Agastya, quando, attraversando la foresta Daṇḍaka, si imbattono in Rāma che cerca Sītā e si lamenta per la sua perdita. I dubbi di Satī circa la vera natura divina di Rāma, che le è apparso sopraffatto dal dolore come un comune mortale, la inducono a metterlo alla prova; ne consegue l'indignazione di Śiva e una lunga separazione da lui, che infine le narrerà la *Rāmkaṭhā* (I, 60.3). Si badi bene: questa *kathā* non è ancora quella che costituisce la struttura portante del *RCM*, che è narrata da Śiva a Pārvatī, e non a Satī, e che avrà inizio solo in *RCM* I, 112.1³⁴. Così il *Mānas-pīṭh* (vol. II, p. 43) commenta *eka bāra Tretā juga mādham*, l'inizio del *Satī-carit*:

C'è una grande divergenza di opinioni su quando abbia avuto luogo questo dialogo [tra Śiva e Agastya]. Tutti dicono la loro e sostengono la propria opinione. Paṇḍit Śukdevlāl si esime dalla disputa interpretando: “In un certo Tretā-yuga di un certo *kalpa*”. Baijanāthjī dice che si tratta del Tretā-yuga del primo *kalpa*, quello nel quale Manu divenne Daśaratha. Qualcuno dice che si tratta del ventiquattresimo *kalpa*, qualcuno del ventisettesimo e qualcuno del ventottesimo. Comunque sia, è certo che si sta parlando del Tretā-yuga di quel *kalpa* durante il quale ci fu la manifestazione del supremo *Brahman* che apparve a Manu e la cui descrizione è stata fatta dall'autore stesso del *Manas* in quel contesto.

³² Il riferimento è, naturalmente, all'autore dello *Yogavāsiṣṭha*.

³³ *Gudhārtha-candrikā-ṭīkā*, pp. 369-370. Le parti omesse riguardano la perniciosità del dubbio, un tema che verrà ripreso anche più oltre. La pericolosità del dubbio, come elemento frenante e inibente sul cammino spirituale, è ben presente negli insegnamenti delle diverse tradizioni indiane (cfr. P. Caracchi, *Rāmānanda e lo yoga dei sant*, cit., pp. 333 e 343). Tuttavia, in quella che si potrebbe definire l'economia della *kathā*, il dubbio (ma non quello derivante da mancanza di fede) può anche avere una funzione positiva e stimolare il *kathāvācak* nella sua opera di commento del testo. Cfr. P. Lutgendorf, *The Life of a Text*, cit., pp. 127, 349, 393 e L. Hess, “Lovers' Doubts: Questioning The Tulsi *Rāmāyaṇ*”, cit., pp. 45-46. Ne è una prova lo stesso *Gudhārtha-candrikā-ṭīkā*, una gran parte del quale consiste appunto in una raccolta di risposte date da Svāmī Prajñānanda Sarasvatī ai dubbi espressi dai devoti. Alcuni di tali dubbi riguardano proprio le differenze che presentano le *kathā* contenute nel *RCM* rispetto al *VR*: “Non si nutrano dubbi come: Perché Tulsīdās ha composto il *Bālkāṇḍ* così esteso? Da dove ha preso le diverse *kathā*? Nel *VR* il *Bālkāṇḍ* non è così esteso! Nel *VR* lo *Yuddhakāṇḍ* e altri sono estesi, perché nel *Mānas* sono stati ridotti?” (p. 370). Ricordiamo infine che nel *RCM* la *Rāmkaṭhā* viene raccontata da Śiva a Pārvatī proprio in risposta ai suoi dubbi e lo stesso accade in occasione di quasi tutte le narrazioni della *Rāmkaṭhā* di cui si parla all'interno del poema.

³⁴ In realtà la narrazione vera e propria ha inizio in I, 122.2, dopo un lungo preambolo contenente un'ulteriore esaltazione della *Rāmkaṭhā* e del *Rāmnām* e varie dissertazioni teologiche sull'identità di *Nirguṇa* e *Saguṇa* e sul rapporto tra Rāma, i *jīva* e il mondo.

Il “contesto” (*prasaṅg*) a cui si fa riferimento è quello di *RCM* I, 141.1-152.4, dove si narra uno degli antefatti della discesa di Rāma, e cioè la storia di Manu Svāyambhuva e della sua sposa Śatarūpa, che con la loro ascesi e con la loro *vātsalya bhakti* ottengono il dono di rinascere come Daśaratha e Kauśalya³⁵. Qui Śiva dice espressamente che la storia di Manu che sta per raccontare è la causa (*hetu*) di quel *Rāmāvatāra* che Satī ha visto vagare nella foresta Daṇḍaka (I, 141.2-4): perciò nel *Mānas-pīṭh* si sostiene che il *Satī-carit* si colloca nello stesso *kalpa* dell’antefatto di Manu.

Sarebbe interessante chiedere ai commentatori citati nel *Mānas-pīṭh* a quale mese di quale anno della vita dell’attuale Brahmā si riferiscano parlando di ventiquattresimo, ventisettesimo o ventottesimo *kalpa* (i numeri sono quelli dei giorni di un mese di Brahmā, ciascuno dei quali coincide con un *kalpa*³⁶), dato che il *kalpa* presente, nella visione tradizionale, dovrebbe essere il primo dopo il *pralaya* che ha avuto luogo alla fine del suo cinquantesimo anno³⁷!

Sulla base di *RCM* VII, 114.5 – dove Kākabhuṣuṇḍi afferma di aver già vissuto sul monte Nīlgiri per 27 *kalpa*, durante i quali si è recato ad assistere ai giochi di Rāma bambino in occasione di ogni sua discesa (114.6-7) – Vijayānand Tripāthī, nel *Mānas-pīṭh*, sostiene che almeno 27 *kalpa* sono quelli intercorsi tra la *Rāmkaṭhā* di Vālmīki (che si collocherebbe nel *kalpa* attuale) e quella di Tulsīdās³⁸. Dunque le vicende narrate nel *RCM* sarebbero da collocarsi almeno 27 *kalpa* or sono! Anche quest’occasione è buona per ribadire che non c’è da meravigliarsi se fra le due *kathā* ci sono delle differenze!

Un fatto che sembra emergere chiaramente da diversi contesti è che con l’espressione *kalpabheda* i testi e i commentari intendono riferirsi anche alle differenze che caratterizzano ognuno dei mille cicli di 4 *yuga* (*mahāyuga*) di cui ogni *kalpa* si compone. In ogni *kalpa* si avranno così mille diverse *kathā* dell’*avatāra* di Rāma, mille per l’*avatāra* di Kṛṣṇa e così via per ogni altra *kathā* “mitica”, sebbene naturalmente tutte le versioni di una stessa *kathā* abbiano degli elementi comuni che le identificano e che sono avvertiti come irrinunciabili. Così nell’*Adhyātmā-rāmāyaṇa*, quando Rāma cerca di dissuadere Sītā dal seguirlo nella foresta, Sītā risponde: “Ho sentito narrare molti *Rāmāyaṇa* da molti brahmani, / dimmi: forse che in qualcuno Rāma è andato nella foresta senza Sītā?”³⁹.

Come spiega il *Mānas-pīṭh* (vol. I, p. 492), gli stessi personaggi della *Rāmkaṭhā* sono di volta in volta differenti e nulla fanno di coloro che li hanno preceduti, cioè di coloro che hanno ricoperto il loro stesso ruolo nei Tretā-yuga precedenti. Si parla qui naturalmente dei personaggi umani (il termine che li designa è *parikar*, “coloro che agiscono intorno” o “vicino”, cioè gli

³⁵ Svāyambhuva è il primo dei 14 Manu che si avvicendano in un *kalpa*. Cfr., per esempio, *Śiva-purāṇa*, *Umā-saṃhitā* 34, *Liṅga-purāṇa* (ed. J. Vidyasagara, Calcutta 1985) I, 7, 22-28; *Viṣṇu-purāṇa* (mūl śloka aur hindī-anuvādsahit, anuvādak M. Gupta, Gītā Press, Gorakhpur s.d.) III, 1-2. Anche nel *Bhāgavata-purāṇa* Manu e Śatarūpā lasciano il regno per dedicarsi all’ascesi (Gītā Press, Gorakhpur 1982, II ed., I ed. 1971, VIII, 1, 7-8).

³⁶ I nomi dei 30 giorni di un mese di Brahmā sono riportati, *sub voce kalpa*, nel *Paurāṇik-koś*, che, per altro, non ne indica la fonte. Cfr. R. Śarmā, *Paurāṇik koś*, Jñānmaṇḍal, Vārāṇasī 1971, p. 94.

³⁷ Cfr. *Viṣṇu-purāṇa* I, 3, 27-28 e *Liṅga-purāṇa* I, 7, 29, dove si dice anche che quello attuale è il Vārāha-kalpa. Sulle suddivisioni del tempo e sulla loro durata si veda P. V. Kane, *History of Dharmaśāstra*, Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona 1968-1977, II ed., vol. III, pp. 890-891 e vol. V, pt. I, pp. 686-693 e S. Piano, *Sanātana-dharma. Un incontro con l’“induismo”*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996, pp. 180-186.

³⁸ Cfr. *Mānas-pīṭh*, vol. VII, p. 628. Tripāthī identifica la *Rāmkaṭhā* che Bhuṣuṇḍi ha ascoltato da Lomaśa con quella del *RCM*. L’identificazione si può giustificare sulla base di *RCM* VII, 52.3 dove Śiva dice a Umā di averle raccontato la *kathā* che Bhuṣuṇḍi ha narrato a Garuḍa. Poiché Tulsīdās afferma di raccontare la *kathā* narrata da Śiva, se ne deduce che la *kathā* di Bhuṣuṇḍi è la stessa del *RCM*. Rimane un quesito: su quale base Tripāthī colloca la *kathā* del Vālmīki *Rāmāyaṇa* nel *kalpa* attuale?

³⁹ *Adhyātmā-rāmāyaṇa*, hindī anuvādsahit, anuvādak Munilāl, Gītā Press, Gorakhpur 1982, XVII ed. (I ed. 1932), II, 4, 77-78. È chiaro che un’affermazione di questo genere, se non viene letta alla luce di *kalpabheda*, può essere interpretata solo come una battuta, alquanto faceta, messa in bocca a un personaggio “mitico” (nel significato corrente del termine), con scherzoso riferimento al mito che gli preesiste.

attendenti, quelli che compongono un seguito) e non certo del Signore Rāma: nulla infatti potrebbe offuscare la sua onniscienza divina, dato che la sua forma umana è qualcosa di puramente illusorio, come una maschera o come il ruolo assunto da un attore funzionalmente allo spettacolo⁴⁰. Un discorso analogo vale per Sītā, che è la *śakti* di Rāma, per Lakṣmaṇa, *avatāra* di Ananta, e per gli altri personaggi divini⁴¹.

Si può dire che *kalpabheda* sia la logica temporale che sottostà al racconto, ignorando la quale molti passaggi risulterebbero incongruenti o assurdi. Basti pensare al già citato episodio di Siva e Satī che, dopo aver udito la *Rāmkaṭhā* dal ṛṣi Agastya, incontrano Rāma alla ricerca di Sītā. Senza presupporre *kalpabheda* come potrebbe Agastya narrare una *kaṭhā* ancora in via di svolgimento? Situazioni analoghe si ripetono nel poema: per esempio, nell'*Uttara-kāṇḍa* (58.1 ss.), Garuḍa è in preda ai dubbi sulla divinità di Rāma da quando lo ha liberato dai magici serpenti nei quali lo aveva avvolto Meghanāda sul campo di battaglia (VI, 73.5-74). Se Rāma è davvero il Signore dell'universo, come è possibile che abbia avuto bisogno del suo aiuto? Alla ricerca di una risposta, si reca infine sul monte Nīlgiri dove ascolta da Kākabhuṣuṇḍi la *Rāmkaṭhā*. Dunque, la guerra di Laṅka è ancora in corso, o è appena terminata, e già tutta la storia di Rāma è narrata da Bhuṣuṇḍi.

Nel *RCM* anche la presenza di più antefatti (*hetu*, lett. "causa") della discesa di Rāma si giustifica alla luce di *kalpabheda*. Essi, infatti, precedono la discesa di Rāma in cicli cosmici differenti, come, in alcuni casi, lo stesso Tulsīdās si preoccupa di spiegarci: per esempio, il *kalpa* in cui ebbe luogo l'antefatto di Jaya e Vijaya, che rinacquero come Rāvaṇa e Kumbhakarṇa, è lo stesso in cui Kaśyapa e Aditi rinacquero nei panni dei genitori di Rāma (I, 122.2-123.2)⁴², mentre in un altro *kalpa* si colloca la storia di Jalandhara, che, rinato anch'egli come Rāvaṇa, provocò una differente discesa di Rāma (I, 123.3-124.2).

È interessante notare come nella narrazione degli antefatti l'espressione *eka kalpa* (per esempio in I, 123.2, 123.3 e 139) sembra sostituirsi a *eka bāra*, il "c'era una volta" delle nostre storie. Per introdurre l'antefatto di Nārada (in I, 124.3) le due espressioni compaiono addirittura affiancate nel testo:

Nārada śrāpa dīnha eka bārā/

kalapa eka tehi lagi avatārā//.

Una volta Nārada diede [a Rāma] una maledizione.

In un *kalpa* questa fu la ragione della sua discesa.

L'idea di *kalpabheda* che, come abbiamo visto, non è affatto appannaggio esclusivo del *RCM* o dei diversi *Rāmāyaṇa*, suggerisce alcune riflessioni sulla natura del tempo nella visione indiana. Anzitutto appare evidente l'inadeguatezza dell'espressione "eterno ritorno", spesso utilizzata dagli studiosi per esprimere la ciclicità del tempo (specie dopo la pubblicazione del celebre studio di Mircea Eliade, *The Myth of The Eternal Return* del 1954). In realtà, il tempo non torna mai davvero su stesso, nulla si ripete mai nell'identico modo: ci sono, certo, delle costanti,

⁴⁰ L'esempio dell'attore ricorre per spiegare la natura di Rāma come *avatāra* nello stesso *RCM* (per esempio in II, 127.4; VI, 73.6; VII, 72). Significativamente il suo corpo è definito *līlātana* in I, 144.4. Possiamo qui individuare una delle differenze principali tra la teologia dell'*avatāra* e quella cristiana dell'Incarnazione: non vi è mai una piena assunzione della natura umana da parte di un *avatāra*, né potrebbe esserci, dato l'incolmabile salto ontologico tra la Realtà divina e la *māyā*, a cui anche l'uomo, in quanto entità psicofisica appartiene.

⁴¹ Cfr. *RCM* I, *śloka* 5; 17.4; 18 e II, *chand* 126. Gli altri personaggi divini sono gli altri due fratelli di Rāma, Bharata e Śatrughna, che la tradizione purāṇica, recepita anche dai commentatori del *Mānas-pūṣ* (vol. II, pp. 923-927), considera *avatāra* rispettivamente della conchiglia e del disco di Viṣṇu. Ricordiamo che nella teologia del Viśiṣṭādvaita-vedānta gli *āyudha* di Viṣṇu sono considerati *nitya-mukta-jīva* (cfr. P. Caracchi, *Rāmānanda e lo yoga dei sant*, cit., pp. 92-93 e 103).

⁴² Da *RCM* I, 187.2-3 si deduce che nello stesso *kalpa* si colloca anche l'antefatto di Nārada. Entrambi gli antefatti, quello di Jaya e Vijaya e quello di Nārada, sono alla base della *Rāmkaṭhā* del *RCM*.

che si ripetono a ogni ciclo, ma anche infinite varianti. È ben vero che, per via di semplificazione e con riferimento a un ben preciso punto di vista (quello del collegamento col Principio trascendente), le rivoluzioni del tempo sono spesso simboleggiate da una ruota (per esempio, dal *cakra* di Viṣṇu) che gira sul suo perno: l'*axis mundi* che non partecipa al movimento, ma lo rende possibile. Tuttavia, se si prende in considerazione il tempo in sé e per sé, nel suo procedere, l'immagine più appropriata non è la ruota, ma la spirale, le cui curvature si succedono l'una all'altra, senza mai tornare nello stesso posto: *kalpabheda*, appunto! Il simbolo che meglio esprime questo aspetto del tempo è quello di Śeṣa, o Ananta, il serpente cosmico sul quale appoggia il mondo (*mahidharu*, come lo chiama Tulsīdās in *RCM* II, *chand* 126) e sul quale giace Viṣṇu durante il *pralaya*: le sue spire sono infinite (*ananta*), come infiniti sono i cicli cosmici già manifestati e consumati e come ancora infiniti sono quelli che restano (*śeṣa*) allo stato potenziale e inespresso.

Il ripetersi di un canovaccio più o meno fisso che sta alla base di varianti infinite richiama la struttura della musica classica indiana, dove ciascuna delle esecuzioni di uno stesso *rāga* è unica e irripetibile, pur avendo tutte in comune la stessa struttura melodica. Proprio allo stesso modo, anche la *Rāmkaṭhā* (come ogni *kathā*) è suscettibile di essere narrata e rinarrata con varianti senza fine, perché sempre diverse sono le sue “esecuzioni” negli infiniti cicli del tempo.

Con la *verve* ironica che gli è propria, Lutgendorf si chiede se la nozione di *kalpabheda*, con quel che comporta, non serva a prevenire “divine boredom”⁴³. L'allusione è presumibilmente al povero Brahmā il quale, in assenza di *kalpabheda*, nel corso della sua lunghissima vita sarebbe costretto ad assistere a un numero spropositato di volte a spettacoli sempre uguali. Tuttavia, volendo cercare il significato profondo di *kalpabheda*, la sua ragion d'essere può essere individuata a più livelli:

1) Se la dottrina del tempo ciclico nasce dall'osservazione del ciclo delle stagioni, come da più parti è stato teorizzato, è evidente come le stagioni si ripetano sempre uguali, ma al tempo stesso sempre diverse. In realtà in natura ogni cosa è unica: anche un filo d'erba, nei dettagli, è diverso da tutti gli altri.

2) La legge del *karman*, presupponendo una più o meno grande libertà di scelta (almeno per quanto concerne l'uomo, l'unico essere che ha la responsabilità morale delle proprie azioni), non è compatibile con un rigido ripetersi di avvenimenti di ciclo in ciclo. È così che a ogni ciclo i ruoli di una stessa *kathā* sono rivestiti da persone diverse che li interpretano in diverso modo.

3) Infine, la *līlā*, il gioco divino di cui il mondo è espressione, non può che essere novità infinita, pur nell'osservanza di quelle regole che Dio stesso ha stabilito e che fanno parte del gioco, anzi, ne costituiscono la struttura portante.

La dottrina della infinità della *kathā*, così centrale nel *RCM*, non è legata soltanto al suo ciclico attuarsi (alla sua “discesa”) nella dimensione temporale, cioè non dipende solo dall'incessante avvicinarsi dei cicli cosmici. La molteplicità delle *Rāmkaṭhā* presuppone una *Rāmkaṭhā* atemporale, che trascende le dimensioni di spazio e tempo, che è eterna e infinita come Rāma stesso, della cui natura partecipa.

Jathā ananta Rāma Bhagavānā/

tathā kathā kīrati guna nānā//.

Come infinito è il glorioso Rāma,

così lo sono la sua *kathā*, la sua gloria e le sue innumerevoli virtù. (*RCM* I,

114.2)

In ambito *rāmaita* l'idea di una *kathā* eterna, che il devoto può contemplare con gli occhi della *bhakti* e alla quale misticamente può prendere parte, è sviluppata soprattutto da maestri

⁴³ Cfr. *Hanuman's tale*, cit., p. 180.

rāmānandī del Rasik-sampradāya per effetto dell'influenza kṛṣṇaita. Essi considerano la storia di Rāma, cioè la sua *līlā* terrena, come un'espressione della *līlā* eterna giocata nella sfera trascendente del Sāket (l'equivalente del Golok nella mistica kṛṣṇaita)⁴⁴. È verosimile che anche questi sviluppi teologici abbiano il loro fondamento nella concezione, ben più risalente, di una *kathā* eterna o archetipale largamente rintracciabile negli *Itihāsa* e nei *Purāṇa*⁴⁵. Per limitarci all'ambito rāmaita, ricordiamo come Vālmīki, prima di comporre il suo poema, rimanga assorto in contemplazione yogica (*yogamāsthitaḥ*) finché non vede (*paśyati*) tutta quanta la storia come si può vedere un frutto di *āmalaka* sul palmo della propria mano (*pāṇāvāmalakam yathā*)⁴⁶. Si badi che Vālmīki, quando decide d'immersersi nello yoga, ha appena ascoltato la *Rāmkaṭhā* dalla bocca di Nārada (I, 1, 7-97). Si può dunque supporre che la storia che Vālmīki vuole contemplare con la propria vista interiore non sia quella narrata da Nārada, ma il suo archetipo eterno. Nel *RCM*, anche Śiva, prima di narrare la *Rāmkaṭhā* a Pārvatī, rimane assorto in *dhyāna* (I, 111). Sta cercando tra gli innumerevoli *Rāmāyaṇa* sparpagliati tra le spire infinite del tempo quello da raccontare alla sua sposa o sta piuttosto contemplando l'archetipo eterno che di tutti i *Rāmāyaṇa* sta alla base?

È tuttavia evidente che non appena la *kathā*, che è di per sé infinita come Hari è infinito, viene formulata nel linguaggio umano, subito diventa soggetta alle limitazioni di spazio e tempo a cui anche il linguaggio soggiace, diventa una *kathā* fra le tante che “i *sant* hanno ascoltato e narrato in molti modi”:

*Hari ananta Harikaṭhā anantā/
kahahiṃ sunahiṃ bahu vidhi saba santā// (RCM I, 140.3)*

Il confronto con *Ṛg-veda* I, 164, 46 (*ekaṃ sad viprā bahudhā vadanti*) appare qui irresistibile!

L'idea di una *Rāmkaṭhā* eterna che si riflette con varianti sempre nuove nel prisma cangiante del tempo suggerisce un'altra serie di considerazioni a cui si farà solo un breve accenno, dati i ristretti limiti di cui questo saggio dispone. La dialettica tra la pluralità delle versioni di una *kathā* e il loro archetipo eterno rientra nel modello più generale della dialettica tra tempo ed eternità che costituisce una delle strutture profonde e portanti del pensiero hindū e della cultura indiana in generale. In sintesi, perché una dottrina, una norma, una scrittura possano essere considerate autorevoli devono essere sottratte alla precarietà del tempo: da qui ecco tutta una serie di modelli eterni, tra i quali i due esempi più importanti sono forse i *Veda* e lo stesso Sanātana-dharma⁴⁷. D'altra parte perché un modello eterno possa continuare a vivere nel tempo necessita di

⁴⁴ Su questi temi cfr. P. Lutgendorf, *The Life of a Text*, cit., pp. 314-318 e, dello stesso autore, “The Secret Life of Rāmacandra of Ayodhya”, in *Many Rāmāyaṇas*, cit., pp. 219-228. Cfr. anche P. Caracchi, *Rāmānanda e lo yoga dei sant*, cit. pp. 167-175.

⁴⁵ Sul *Mahābhārata* eterno rimando alle importanti osservazioni di A. Pelissero, in *Arjuna e l'uomo della montagna (dal Mahābhārata)*, Il leone verde, Torino 1997, pp. 31-36. L'idea di un *Rāmāyaṇa* archetipale o originario trova riscontro anche nelle leggende popolari che parlano di un *Rāmāyaṇa* scolpito da Hanumān sulla roccia e poi distrutto: di esso Vālmīki avrebbe raccolto un solo frammento (cfr. A. K. Ramanujan, *Three Hundred Rāmāyaṇas*, cit., p. 46; per un'altra versione di questa storia cfr. P. Lutgendorf, *Hanuman' tale*, cit., pp. 165-166).

⁴⁶ *Rāmāyaṇa* I, 3, 6-7. L'immagine è ripresa da Tulsīdās in *RCM* I, 30.4 in riferimento alla capacità di Bharadvāja e di Yājñavalkya di vedere il passato, il presente e il futuro. L'immagine è inoltre utilizzata in ambito filosofico per significare il pieno possesso di un argomento.

⁴⁷ Questo tratto caratterizzante della cultura indiana è stato analizzato da vari studiosi da differenti punti di vista e in riferimento ad ambiti differenti. Per esempio, per quanto riguarda i *Veda*, gli *śāstra* e la concezione della storia, cfr. S. Pollock, *Mīmāṃsā and The Problem of History in Traditional India*, in “Journal of American Oriental Society”, vol. 109, no. 4, 1989, specialmente pp. 606-610. Per quanto riguarda l'ambito grammaticale, dove il modello eterno è costituito dal sanscrito, cfr. A. Drocco, *Eternal Sanskrit and the meaning of the tripartite prakṛit terminology tatsama, tadbhava and deśī* (l'articolo, che mi è stato gentilmente dato dall'Autore, è stato presentato all'XI Convegno internazionale ICHoLS – International Conference on the History of the Language Sciences – che si è

essere continuamente reinterpretato per adattarsi ai tempi e alle circostanze. Una delle funzioni principali della tradizione può essere appunto individuata nell'interpretazione dei modelli eterni sui quali essa si fonda, adattandoli ai tempi e alle situazioni, ma cercando nel contempo di preservare ciò che in essi appare di volta in volta essenziale e immutabile. Basti pensare a come la dottrina delle *Upaniṣad* è stata in continuazione reinterpretata dai Maestri del Vedānta da una molteplicità di punti di vista, a seconda dei tempi e delle scuole di appartenenza. In questo senso, la tradizione non appare affatto un'entità statica, ma piuttosto il prodotto di una tensione continua tra fissità e cambiamento, anche se i due elementi non possono essere messi sullo stesso piano, essendo il primo quello fondante. Nel caso della *Rāmkaṭhā*, il primo elemento rimane *alaukika*, "trascendente", per usare il linguaggio di Tulsīdās, e solo pochi eletti possono arrivare a contemplarlo. Nondimeno, i diversi *Rāmāyaṇa* assolvono al compito di renderlo accessibile ai propri contemporanei, sottolineandone or questo or quell'aspetto. Leggiamo nel *Mānas-pīyūṣ* (vol. II, p. 71):

Il *Vālmīki Rāmāyaṇa* ha descritto le *līlā* divine sulla base del *karma*, l'*Adhyātma-rāmāyaṇa* sul fondamento di *jñāna* e il *Rāmcaritmānas* assumendo il punto di vista della *bhakti*. Così ciascuno dei tre *Rāmāyaṇa* assolve a un compito, non è una ripetizione. Per questo, pur essendoci il *Rāmāyaṇa*, scritto dall'Ādikavi Vālmīki nella lingua divina, i *paṇḍit* dotati di discriminazione studiano con amore il *Mānas* scritto in *bhāṣā* e, immergendosi in esso pieni di beatitudine, sentono di aver fatto ciò che devono.

Grazie anche all'opera dei *kathāvācak*, fra i molti *Rāmāyaṇa* esistenti, il *RCM* è oggi quello che più di ogni altro continua a plasmare la mentalità popolare e a veicolare quella che Lutgendorf definisce "the story's continuing power to bridge oceans, touch hearts and influence lives"⁴⁸. Ora, tornando al punto da cui siamo partiti, è certo deprecabile che l'enorme potenzialità di far breccia nei cuori di cui è tuttora dotata la *Rāmkaṭhā*, e il *RCM* in particolare, sia biicamente strumentalizzata dai fondamentalisti hindū⁴⁹. A mio avviso, il fanatismo, l'intolleranza e la violenza del comunitarismo sono quanto c'è di più lontano dallo spirito del *RCM* (e questo aumenta la responsabilità di chi lo strumentalizza!).

Tuttavia non è con argomentazioni come quelle di Panikkar che si può efficacemente contrastare il fondamentalismo, almeno a livello popolare. Gli studiosi che sostengono

tenuto a Potsdam dal 28 agosto al 1 settembre 2008 nell'ambito del workshop "The Indian traditions of language studies", e sarà pubblicato negli atti).

⁴⁸ *Hanuman's Tale*, cit., p. 276.

⁴⁹ Sull'uso politico della *Rāmkaṭhā* da parte della destra fondamentalista è degno di nota il già citato saggio di S. Pollock, "Ramayana and Political Imagination in India", pp. 153-208, ma si vedano anche gli importanti rilievi che gli ha mosso Lutgendorf in *Hanuman's Tale*, cit., pp. 62-63 e 65. Per l'uso politico in particolare del *RCM*, rimando ancora a P. Lutgendorf, "Interpreting Rāmraj", cit., pp. 276-277. Occorre sottolineare come il *RCM* e la *Rāmkaṭhā* abbiano anche ispirato movimenti religiosi e politici di segno ben diverso, come il movimento dei Rāmnamī e la rivolta dei contadini dell'Avadh (1920-1922) guidata da due *sādhu rāmānandī*. Cfr. R. Lamb, "Personalizing the *Rāmāyaṇ*", cit., e P. Lutgendorf, "Interpreting Rāmraj", cit., pp. 269-272. Segnalo inoltre la venerazione della figura di Vālmīki da parte di diversi gruppi *dalit* che ne hanno anche assunto il nome (J. Leslie, *Authority and Meaning*, cit.), l'uso della *Rāmkaṭhā* e della *Rāmlīlā* come strumento di lotta contro il razzismo da parte di un'organizzazione femminista indo-caraibica a Londra nel 1979 (P. Richman, "The Ramlila Migrates to Southhall", in *Questioning Rāmāyaṇas*, cit. pp. 309-328), l'identificazione dei piantatori inglesi con Rāvaṇa e con i suoi demoni da parte dei lavoratori delle isole Fiji, che trovavano nel *RCM* conforto e speranza nella loro condizione di oppressi (J. Kelley, *Fiji's Fifth Veda*, cit.). Significativo è anche il fatto che il *RCM* fosse uno dei testi sacri prediletti dal Mahātmā Gāndhī che lo citava spesso e lo considerava "as the greatest book in all devotional literature". Cfr. "An Autobiography or The Story of My Experiments with Truth", in *Collected Works of Mahatma Gandhi Online* (<http://www.gandhiserve.org/cwmg/cwmg.html>), vol. 44, p. 116.

l'infondatezza storica della *Rāmkathā* si basano su una visione della storia ben diversa da quella della mentalità tradizionale e utilizzano categorie mentali a essa estranee. Possono certo confutare le elucubrazioni di quegli studiosi che, volendo salvare capra e cavoli, cercano di applicare i metodi della critica storica alla lettera delle Scritture⁵⁰ – ingenuamente oppure “to use it for political advantage”⁵¹ –, ma parlano un linguaggio che non arriva al cuore del popolo.

Anche per quanto riguarda l'identificazione geografica dei luoghi santi correlati con le *kathā* di Rāma e di Kṛṣṇa non è dimostrandone l'infondatezza storica che si può validamente contrastare la violenza dei fondamentalisti, perché sovente alla base di tali identificazioni ci sono fatti miracolosi che hanno come protagonisti santi e devoti, fatti che parlano il linguaggio della fede e non della ragione⁵²! Ma c'è una motivazione forse ancor più profonda: a titolo d'esempio, quale senso avrebbe dimostrare scientificamente che la casupola venerata nel santuario di Loreto non è quella della Sacra Famiglia allo scopo di distoglierne l'interesse dei fedeli, quando una venerazione popolare di secoli ha ormai reso santo quel luogo, indipendentemente dalla effettiva presenza della casa di Nazareth?

Eppure, efficaci strumenti per combattere il fondamentalismo, si possono attingere a piene mani proprio dal *RCM*, facendo ricorso alla sua enorme autorevolezza spirituale. Basti pensare alla connotazione universalistica della *bhakti* nella visione di Tulsīdās, alla figura del *bhakta* o del *sant*, che nel poema è presentato come colui che antepone il bene degli altri (*parahita*) al proprio ed è disposto a soffrire per il bene altrui⁵³, e ancora alla figura di Rāma come Dio compassionevole e pieno d'amore, specie verso i derelitti (*Dīnbandu*)⁵⁴, che mangia il cibo *jūthā* offertogli da un'intoccabile. Si pensi inoltre allo spirito di concordia, di conciliazione e di tolleranza che pervade tutto il poema⁵⁵, quello spirito che induce Tulsīdās ad avere uno sguardo compassionevole persino per il malvagio, che non è mai totalmente tale. Secondo Lutgendorf, la stessa visione del *Rām-rāj* presente nel *RCM* si riferirebbe a una dimensione essenzialmente spirituale, la cui realizzazione terrena non è neppure presa in considerazione nel Kali-yuga, dove la sola salvezza è il *Rām-nām*, anche se l'ideale del *Rām-rāj* continua a stimolare un dover essere che è anzi tutto interiore⁵⁶.

Si potrebbe infine ricordare ai molti devoti di Tulsīdās come la sua stessa vita sia stata l'attuazione dello spirito di apertura della *bhakti*, se è vero che ai suoi *satsaṅg* erano ammessi lebbrosi, senza casta e musulmani, come narrano le fonti agiografiche.

Concludo con le parole di Linda Hess, la quale, dopo essersi chiesta se non sia sentimentale, stupido e persino dannoso continuare a parlare del *RCM* in termini di amore e di devozione in un momento storico come l'attuale, afferma:

To understand the text's political power, we need to understand its devotional power – and not in order to “know the enemy”. [...] The sincere

⁵⁰ Sul tema cfr. P. Lutgendorf, *Hanuman's tale*, cit., p. 340-341.

⁵¹ Parole di K. N. Panikkar, *art. cit.*, p. 24.

⁵² Per esempio, sulla scoperta di Janakpur cfr. P. Caracchi, *Rāmānanda e lo yoga dei sant*, cit., pp. 174-175; sulla riscoperta dei luoghi santi del Braj cfr. C. Vaudeville, “Braj, Lost and Found” in *Myths, Saints and Legends in Medieval India*, Oxford University Press, Delhi 1999 (I. ed. 1996), pp. 47-71.

⁵³ Per es. in *RCM* I, 84.1; III, 31.5; VII, 41.1-2; 121.7-8 e 125.3-4.

⁵⁴ Cfr. P. Caracchi, “Alla ricerca di Dio Padre nella letteratura hindī: l'amore di Dio nel *Tulsī Rāmāyaṇa* e nei canti dei sant”, in *Le tradizioni religiose dell'Asia*, Quaderni “Ecumenismo e Dialogo” 9 – Dialogo come progetto 2, a cura di S. Rosso, E. Turco, G. Ceronetti, Commissione Interregionale per l'Ecumenismo e il Dialogo Piemonte-Valle D'Aosta, Torino 2005, pp. 157-161. Cfr. anche A. Rambachan, *Love and Truth in the Ramayana*, Vijnāna Publications, Minnesota 1989, rep. 1998, specialmente i capitoli IV e VII.

⁵⁵ Secondo Lutgendorf, “reconciliation and synthesis are indeed underlying themes of Tulsī's epic” (*The Life of a Text*, cit., p. 10). Proprio al suo afflato cattolico e antisettario sarebbe dovuto il fatto che Tulsīdās, a differenza di tanti altri Maestri, anche assai meno importanti di lui, non abbia lasciato un'organizzazione di seguaci che si definiscano col nome di Tulsīdāsī.

⁵⁶ Cfr. *The Life of a Text*, cit., pp. 371-374, 392, 359-360 e “Interpreting Rāmraj”, cit., 257, 261-266.

practice of bhakti involves emotional vulnerability and strong commitment. These characteristics are exploited by political movements that seek to channel the energy of Ram-bhakti into violent forms of religious nationalism. But the same characteristics can open the way to profound experiences of compassion, fearlessness, illumination. The way to counteract the misuse of bhakti is neither to debunk bhakti nor to encourage the disconnection of religious devotion and sociopolitical realities.⁵⁷

Bibliografia

Fonti primarie

- Adhyātmārāmāyaṇa*, hindī anuvād sahit, anuvādaḥ Munilāl, Gītā Press, Gorakhpur 1982, XVII ed. (I ed. 1932)
- Añjanānandaśaraṇ, *Mānas-pīṭh*, 7 voll., Gītā Press, Gorakhpur 2001, VIII ed. (I ed. 1960)
- [Śrīmad] *Bhāgavata Mahāpurāṇa*, with Sanskrit text and English translation by C. L. Goswami, Gītā Press, Gorakhpur 1982, II ed. (I ed. 1971)
- Liṅgapurāṇam*, J. Vidyasagara, Calcutta 1985
- Nābhādās, *Śrī Bhaktamāl*, Priyādāsī prāṇit ṭikā-kavita – Sītārāmśaraṇ Bhagavānprasād Rūpkaḷā viracit *Bhaktisudhāsvad* tilak sahit, Tej Kumār, Lakhnāu 1977, VI ed, I ed. 1914
- Prajñānānanda Sarasvatī, *Śrīrāmcaritmānas guḍhārtha-candrikā-ṭikā*, 7 voll., Gītā Press, Gorakhpur 2000
- Śivamahāpurāṇam, Venkaṭeśvara, Bambaī 1965
- Tulsīdās, *Śrīrāmcaritmānas*, Ṭikākār H. Poddār, Gītāpress, Gorakhpur 1976, XXV ed. (I ed. 1942)
- Tulsīdās, *Sri Ramacharitamānasa*. With Hindi text and English translation by Motilal Jalan, Gita Press, Gorakhpur 1976, III ed. (I ed. 1968)
- Viṣṇupurāṇa*, mūl śloka aur hindī-anuvādsahit, anuvādaḥ M. Gupta, Gītā Press, Gorakhpur s.d.

Fonti secondarie

- Aklujkar V., *Crying Dogs and Laughing Trees in Rāma's Kingdom: Self-reflexivity in Ānanda Rāmāyaṇa*, in *Questioning Ramayanas* (v.), pp. 83-103.
- Bonazzoli G., *Composition, transmission and recitations of the purāṇa-s*, in "Purāṇa", vol. XXV, no.2, July 1983, pp. 254-280
- Bulke K., *Rāmkaṭhā (Utpatti aur vikāś)*, Hindī Pariṣad Prakāśak, Prayāg 1971 (I ed. 1950)
- Caracchi P., *Alla ricerca di Dio Padre nella letteratura hindī: l'amore di Dio nel Tulsī Rāmāyaṇa e nei canti dei sant* in *Le tradizioni religiose dell'Asia*, Quaderni "Ecumenismo e Dialogo" 9 – Dialogo come progetto 2, a cura di S. Rosso, E. Turco, G. Ceronetti, Commissione Interregionale per l'Ecumenismo e il Dialogo Piemonte-Valle D'Aosta, Torino 2005, pp. 157-164.
- Caracchi P., *Rāmānanda e lo yoga dei sant*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 1999
- Cicuzza C., *Peculiarità dell'idea di "Sacro Monte" e di "pellegrinaggio" nel buddismo dell'India e del sud-est asiatico*, in *Religioni e sacri monti – Atti del Convegno Internazionale Torino, Moncalvo, Casale Monferrato, 12-16 ottobre 2004*, a cura di A.

⁵⁷ "Lovers' Doubts: Questioning The Tulsī Rāmāyaṇ", cit., p. 46.

- Barbero e S. Piano, Centro di Documentazione dei Sacri Monti, Calvari e Complessi devozionali europei, Ponzano 2006, pp. 231-234
- Gandhi M. K., *An Autobiography or The Story of My Experiments with Truth*, in *Collected Works of Mahatma Gandhi Online* (<http://www.gandhiserve.org/cwmg/cwmg.html>), vol. 44, pp. 86-511.
- Hess L., *Lovers' Doubts: Questioning The Tulsi Rāmāyaṇ*, in *Questioning Ramayanas* (v.), pp. 25-47
- Kane P. V., *History of Dharmasāstra*, 5 voll., Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona 1968-1977
- Kathal P. K., *Sethusamudram Ship Canal Project: oceanographic/geological impact on marine life in the Gulf of Mannar and Palk Bay, southern coast of India*, in "Current Science", vol. 89, n. 7, 10 October 2005, pp. 10082-10083 (accessibile sul sito <http://www.ias.ac.in/currsci/index.html>).
- Kelly J., *Fiji's Fifth Veda: Exile, Sanatan Dharm, and Countercolonial Initiatives in Diaspora*, in *Questioning Rāmāyaṇas* (v.), pp. 329-351
- Lamb R., *Personalizing the Rāmāyaṇ: Rāmnāmīs and Their Use of the Rāmcaritmānas*, in *Many Rāmāyaṇas* (v.), pp. 235-255
- Leslie J., *Authority and Meaning in Indian Religions. Hinduism and the Case of Vālmīki*, Ashgate, Aldershot 2003
- Lutgendorf P., *Hanuman's Tale. The Messages of a Divine Monkey*, Oxford University Press, New York 2007
- Lutgendorf P., *Interpreting Rāmraj: Reflection on the "Rāmāyaṇ", Bhakti, and Hindu Nationalism*, in *Bhakti Religion in North India*, edited by D. N. Lorenzen, SUNY, Albany 1995, pp. 253-287.
- Lutgendorf P., *The Life of a Text. Performing the Rāmcaritmānas of Tulsidas*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – Oxford 1991.
- Lutgendorf P., *The Secret Life of Rāmacandra of Ayodhya*, in *Many Rāmāyaṇas* (v.), pp. 217-234
- Many Rāmāyaṇas. The Diversity of a Narrative Tradition In South Asia*, edited by P. Richman, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London 1991.
- Panikkar K. N., *Myth, history and politics*, in "Frontline", vol. 24, n. 19, October 5, 2007, pp. 21-24 (accessibile sul sito: <http://www.frontlineonnet.com/fl2419/stories/20071005501802100.htm>)
- Pelissero A., a cura di, *Arjuna e l'uomo della montagna (dal Mahābhārata)*, Il leone verde, Torino 1997
- Pelissero A., *Letterature classiche dell'India*, Morcelliana, Brescia 2007
- Piano S., *Sanātana-dharma. Un incontro con l'"induismo"*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996
- Piano S., *Parola detta, parola scritta, parola "respirata"*, in *Parola e pensiero nell'India*, a cura di A. Pelissero, "Humanitas" LXI, n. 3, maggio-giugno 2006, p. 461-489.
- Piano, S., *La tradizione, la nuova rivelazione e la letteratura scientifica*, in G. Boccali, S. Piano, S. Sani, *Le letterature dell'India*, UTET, Torino 2000, pp. 123-381
- Piano S., *Tessitori and the Rāma-kathā*, in *Tessitori and Rajasthan*, Proceedings of the International Conference, Bikaner, 21-23 February 1996, Società Indologica «Luigi Pio Tessitori», Udine 1999, pp. 101-108
- Piantelli, M., *Aspetti della preghiera dell'India*, in *L'uomo davanti a Dio*, a cura di E. Guerriero, san Paolo, Cinisello Balsamo 1998, pp. 34-89
- Pollock S., *Mīmāṃsā and The Problem of History in Traditional India*, in "Journal of American Oriental Society", vol. 109, no.4, 1989, pp. 603-610.
- Pollock S., *Ramayana and Political Imagination in India*, in *Religious Movements in South Asia 600-1800*, edited by D. N. Lorenzen, Oxford University Press, New Delhi 2004, pp. 151-208

- Questioning Ramayanas. A South Asian Tradition*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London 2001
- Rajalakshmi T. K., *Crying wolf*, in “Frontline”, vol. 25, n.6, March 15-28, 2008, pp. 43-45
- Ramanujan A. K., *Three Hundred Rāmāyaṇas: Five Examples and Three Thoughts on Translation*, in Richman P., ed., *Many Rāmāyaṇas* (v.), pp. 22-49
- Rambachan, A., *Love and Truth in the Ramayana*, Vijñāna Publications, Minnesota 1989, rep. 1998
- Rao V. N., in *The Politics Of Telugu Ramayanas: Colonialism, Print Culture, and Literary Movements*, in *Questioning Ramayanas* (v.), pp. 159-185.
- P. Richman, *The Ramlila Migrates to Southhall*, in *Questioning Rāmāyaṇas*(v.), pp. 309-328.
- Śarmā R., *Paurāṇik koś*, Jñānmaṇḍal, Vārāṇasī 1971
- Vaudeville C., *Étude sur les sources et la composition du Rāmāyaṇa de Tulsī-dās*, Adrien Maisonneuve, Paris 1955